

Jan Hartman

Nihilizm i relatywizm moralny

Uprawianie etyki wyostrza, być może nadmiernie, widok na sferę moralną, w całej jej wzniosłości i górowaniu nad każdą inną domeną norm, a więc nad obyczajem i prawem. Ludzie patrzą jednak na to inaczej i nie krępują się podawać w wątpliwość prawomocności rozstrzeżeń moralistów i etyków do naznaczania wszystkim pewnych obowiązków, w sposób apodyktyczny i nieznoszący sprzeciwu¹. Wyzwanie rzucane moralności jako takiej powtarza się ciągle, w różnych okolicznościach, również na ćwiczeniach z etyki. Studenci zastanawiają się, po co im te zajęcia („po co mi ta etyka?”) i w ten sposób dochodzą do kwestii fundamentalnej: po co mi ta etyka (moralność)? Zresztą chyba każdemu z nas przyszło choć raz do głowy coś takiego: A kto powiedział, że mam przestrzegać tych wszystkich zasad? Czy byłem przy ich ustalaniu? Co mnie to właściwie obchodzi? Co mi zrobicie, jak przestanę się przejmować tą całą waszą moralnością i etyką? Przecież każdy ma swoje zasady i chyba ma prawo żyć według nich?

Takie głosy znaczyć mogą jeszcze bardzo różne rzeczy. Często stoi za nimi zwykle poczucie krzywdy z powodu złego, niesprawiedliwego potraktowania. Czasami taki bunt można zrozumieć – nie ma w tym jednakże niczego filozoficznego. Podobne głosy mogą też być wyrazem rozczarowania zakłamaniem, jakie zwykle towarzyszy instytucjonalnej moralistyce, zarówno świeckiej, jak religijnej. Wtedy jednak nihilizm etyczny jest pozorny, służąc za środek do wyrażenia etycznej postawy niezgody na kłamstwo. Gorzej byłoby, gdyby język moralistyki okazał się nie tylko zazwyczaj, lecz notorycznie i zawsze nieefektywny, skażony obłudą i niepodatny na uzdrawiające zabiegi. Niektórzy etycy (Nietzsche na przykład) tak właśnie sądzą, a konsekwencje tej

¹ Niniejszy tekst jest uzupełnioną wersją fragmentu książki pt. *Etyka!*, która ukaże się w roku 2015 nakładem wydawnictwa Agora.

tezy mogą być daleko idące. Wrócimy jeszcze do tej sprawy. Tutaj chodzi nam jednak nie o immoralizm, przejawiający się nieufnością w stosunku do dyskursu moralnego, lecz o prawdziwy nihilizm etyczny, a więc wzgardę okazywaną całej sferze moralnej. W najbardziej naiwnej postaci nihilizm ten sprowadza się do konstatacji, że za złamanie normy moralnej nie ma żadnej wyraźnej sankcji (co najwyżej wstyd, z którego można się po prostu otrząsnąć, albo zła opinia, którą można zignorować). To jest prawda. Nie każdy jest wrażliwy na hańbę, utratę dobrego imienia, a więc na to wszystko, co można człowiekowi „zrobić” w związku z jego moralnym zawinieniem. Cóż, moralność jest wobec takich ludzi bezsilna. Jest bezsilna wobec ludzi pozbawionych wstydu i honoru, zdemoralizowanych, cynicznych do szpiku kości. Może ich obrzucić takimi właśnie epitetami, ale na nich i tak nie robi to wrażenia. Trudno. Wyłączają się ze wspólnoty moralnej i pozostają poza nią, jakkolwiek najczęściej nie przez całe życie. Przecież nawet na bardzo złych ludzi najczęściej przychodzi kiedyś chwila skruchy. Pomaga w tym konflikt z prawem, na który tacy ludzie narażani są bardziej niż pozostali. Można bowiem sztydzić z obowiązków moralnych, ale z zakazów prawnych trudniej – hańby można nie zauważyć, ale siedzieć w więzieniu nie lubi nikt. Kto więc już raz się tam znajduje, temu przychodzi do głowy, że nie trzeba było się dać się złapać, a może nawet nie trzeba było czynić tego, za co go wsadzili.

Z doświadczenia wykładowcy wiem, że osoby rzucające radykalne wyzwanie moralności, najczęściej mają jednak na myśli coś innego. Ani nie chodzi im o powszechną hipokryzję, ani o odkrycie bezsilności moralności, za którą nie stoi realne zagrożenie karą. Mają za to na myśli ewentualność anihilacji sfery moralnej i zastąpienia jej przez prawo. Dzięki temu każdy robiłby to, na co ma ochotę i żyłby według własnych przekonań, o ile tylko nie wchodziłby w kolizję z prawem. Oczywiście, najlepiej, gdyby było to prawo możliwie najbardziej liberalne, czyli zabezpieczające maksimum wolności jednostki, a jedynie porządkujące współżycie społeczne w taki sposób, aby królowały sprawność i ład. Za takim roszczeniem stoi pewna charakterystyczna mentalność, polegająca na swoistej fascynacji egoizmem, który uważa się za najgłębszą prawdę o człowieku. Nie da się nie zauważyć, że wybiórcze potraktowanie WSE, daje silne wsparcie takiej postawie. Skoro każdy jest wolnym człowiekiem i ma prawo do własnego zdania oraz prawo do życia wedle własnych przekonań, to tym samym każdy, kto jest przekonany, że moralność jest tylko opresyjnym wymysłem, ma

prawo ją odrzucać i żyć „po swojemu”, bez ograniczeń natury etycznej. Wystarczy więc, jeśli będzie przestrzegał prawa i porządku, skrojonych w taki sposób, aby zagwarantować jak największą swobodę korzystania z wolności i praktykowania życia, które jest w całości „moją sprawą” i „nikt nie ma prawa go oceniać” ani „niczego mi narzucać”. Właśnie o to chodzi najczęściej w moralnym nihilizmie, a jako że z demonstracjami takich poglądów spotykamy się ostatnio coraz częściej (choć ich matecznikiem wydają się być XIX-wieczne Stany Zjednoczone), powinniśmy je skomentować, zanim pójdziemy dalej. Przecież nie mogę wykluczyć, że takie myśli ma ktoś spośród czytających ten artykuł.

W istocie rzeczy projekt zredukowania moralności do prawa ma charakter idei etycznej – w tym sensie, że opiera się na afirmacji pewnych wartości, których obrona jest ważną częścią współczesnego życia moralnego. Są to takie wartości jak wolność osobista, prawo do decydowania o sobie, odpowiedzialność za swoje życie, prywatność, prawo do samodzielnego decydowania o własnym zaangażowaniu w sprawy wspólne, prawo do nie bycia kontrolowanym, molestowanym, szantażowanym emocjonalnie. Są to istotne dla współczesnego człowieka dobra, którym z pewnością w jakiejś mierze zagraża klasyczna moralistyka i stawiane przez nią wymagania. Wojna z pewnymi typami moralistyki, a nawet z pewnymi koncepcjami etycznymi nie musi jednak oznaczać totalnej wojny z moralnością jako taką. Zresztą taka wojna totalna nie jest w ogóle możliwa, i to nie tylko dlatego, że w końcu prowadzono by ją w imię pewnych wartości. Po prostu nie ma czegoś dobrze określonego i znanego, co można zidentyfikować jako „moralność” i podjąć z nią walkę. Moralność nie stanowi żadnej zorganizowanej struktury, a podmiotowość życia moralnego jest rozproszona na wszystkich ludzi, zbiorowości i instytucje. W gruncie rzeczy nie byłoby z kim wojować – przeciwnik niekreślony, nieskory do podejmowania rękawicy, a przede wszystkim całkowicie odporny. Jak tu bowiem walczyć z uczciwością, prawdomównością, dobrocią serca, wiernością itd.? Chyba tylko praktykując ich przeciwieństwa. Wtedy jednak wikłamy się w życie moralne z całą mocą, tyle że w pozycji winowajców. Nawet szatan uczestniczy w moralności. Całe jego życie kierowane jest obsesją moralną – aby z uporem czynić zło, trzeba mieć pełną świadomość moralną, nakazującą nieustannie poszukiwać różnicy między dobrem i złem. W przeciwnym razie jest się niewinnym szkodnikiem, niczym osoba niepoczytalna albo dziki zwierz, który zawsze

o tyle jest lepszy od ludzkiego złooczyńcy, że nie ponosi żadnej winy moralnej i w tym właśnie sensie jest istotą niewinną.

Prawdziwy nihilista etyczny marzy jednak zapewne o czymś innym niż zwycięstwo nad moralnością – o czymś w rodzaju obojętności wobec sfery moralnej, o życiu „poza dobrem i złem”, by zacytować tytuł słynnego dzieła Fryderyka Nietschego. Nie chce wojny. Chciałby tylko zredukować moralność do minimum niezbędnego, aby móc żyć swobodnie i w spokoju. Potrzebna mu jest praworządność, potrzebne poszanowanie wolności i prywatności drugiego człowieka oraz innych wartości, które zostały wymienione powyżej. Co do reszty, to miałyby być przedmiotem wyboru. Ktoś chce być wierny, to jest wierny. A jak nie, to nie. Ktoś chce być pomocny innym ludziom, to jest. A jak nie, to nie. Wszystko z dobrej, nieprzymuszonej woli, bo tylko wtedy postawy i zachowania mają wartość, gdy wypływają z wolności. W wersji nihilistycznej obowiązki moralne miałyby więc stać się względną, zredukowaną i osłabioną. Zamiast „bądź prawdomówny!” byłoby „bądź prawdomówny, jeśli chcesz!”. Zamiast „licz się z dobrem innych!”, byłoby „licz się z dobrem innych, jeśli chcesz!”. W ogólności uniwersalny imperatyw „czyń dobro!” zamieniłby się w „czyń dobro, jeśli chcesz!”. Nietrudno zauważyć, że ograniczenie przez warunek dobrowolności całkowicie stępia pazury rozkazowi. Imperatyw zmienia się we własną karykaturę.

Czy można zachować część obowiązków moralnych, a resztę „jak się chce”? I tak, i nie. Jest wiele postulatów moralnych, które apelują do naszej dobrej woli uczynienia czegoś, co wykracza poza bezwzględny obowiązek. Taką chwałę i słuszość moralną czynienia czegoś, co przekracza pewne moralne minimum, nadal pozostając wszelako w jakimś stopniu powinnością (czymś zalecanym) nazywa się *supererogacją*. Nihilista etyczny to ktoś, kto chciałby, aby zakres bezwzględnych powinności był jak najwęższy, a margines *supererogacji* jak najszerszy. Chciały poza tym, aby z wykonywania obowiązków nie rozliczali go ludzie do tego niepowołani, lecz wyłącznie instytucje, których zadaniem jest stać na straży praworządności. Zamiast ocen moralnych, mielibyśmy ocenę prawną i ewentualnie wyrok. Jak się domyślamy, nawet z momentem jego zapadnięcia (a raczej uprawomocnienia, bo slogan „dopóki nie jestem skazany prawomocnym wyrokiem, jestem niewinny”, choć fałszywy i absurdalny, jest ulubionym powiedzeniem ludzi, którymi się obecnie zajmujemy) nie pojawia się żadne uprawnienie bliźnich do moralnej krytyki. Wyrok nadal jest „moją sprawą”, a od-

siadka załatwia moje sprawy z władzą, na podobieństwo spłacenia zaciągniętego długu. Jestem „czysty” w każdej sytuacji. Najpierw bowiem „nikt nie ma prawa mnie oceniać”, potem „jeszcze mi niczego nie udowodniono”, następnie „wybrałem przestępstwo – płacę wyrokiem”, a w końcu „swoje odsiedziałem”. Wina moralna jakby znika, wyparta przez podniesiony do rangi jakiejś szczególnej wartości i swoistego uprawnienia egoizm oraz przez formalizm procedury prawnej, interpretowanej jako pewnego rodzaju kontrakt. Znamy takie postawy. Często tak właśnie mówią więźniowie. Jakkolwiek taka demonstracyjna amoralność irytuje, nie można jej odmówić spójności. Może nie do końca, bo prawo karne nie składa się z domyślnych ofert zawarcia kontraktu typu „możesz popełnić czyn x, lecz w zamian będziesz musiał odsiedzieć tyle a tyle lat w więzieniu”. Nie wdając się jednak w szczegóły możemy orzec, że jak na pewien światopogląd „moralność więzienna” jest dość logiczna. Pewną jej odmianą jest postawa relatywizmu religijnego. Spotykamy ludzi przeprowadzających następujące rozumowanie. Moralność jest sprawą wiary religijnej i sumienia; wiara jest sprawą osobistą i podlega ochronie jako obszar wewnętrznej wolności; nikt nie powinien wtrącać się w cudzą moralność i zakazywać postępowania w zgodzie z własnym sumieniem i przekonaniem religijnymi. W tym wypadku za alibi dla pozbycia się uciążliwej imperatywności obowiązków moralnych ma służyć wartość, jaką jest prywatność, a zwłaszcza prywatność (i wolność) życia religijnego. Wprawdzie wszystko tu jest ze wszystkim pomieszane, aż do absurdu, niemniej jednak pragnienie, by zostać pozostawionym w spokoju, nie być osądzanym, nie tracąc przy tym prawa do głoszenia rozmaitych przekonań i ocen moralnych, jest silną społeczną namietnością, której etykom nie wolno bagatelizować.

Nihilizm moralny zazwyczaj idzie w parze z brakiem zaufania do ludzkich zdolności wydawania sprawiedliwych ocen moralnych oraz podejrzliwości co do moralnego uprawnienia człowieka do oceniania innych ludzi (niezależnie od atrakcyjności umowy społecznej „nie oceniamy, by nie być ocenianymi”). A przy tym mamy skłonność do bardzo łagodnego traktowania samych siebie, innych zaś wręcz przeciwnie; nic dziwnego, że podejrzewamy, iż również my zostaniemy przez innych ocenieni inaczej, niż oceniamy samych siebie. A takich surowych ocen jednak nam nie potrzeba. Poza tym człowiek chciałby, żeby inni zachowywali się wobec niego szlachetnie, podczas gdy dla samego siebie jest bardzo wyrozumiały i nie oczekuje od siebie tak wiele. Asy-

metria w wymaganiach w stosunku do samego siebie i innych, jak również w ocenach cudzych i własnych uczynków jest ogromna. Ów „podwójny standard”, wynikły z jak najsilniejszej naszej skłonności do usprawiedliwiania samych siebie, jest pewnym faktem, z którym należy się liczyć. Nihilisci liczą się z nim również, przesądzając z góry, że ludzkie oceny działań innych ludzi są w zasadzie niekompetentne (bo nie potrafią postawić się w sytuacji innego człowieka, której zresztą do końca nigdy nie znają) i notorycznie niesprawiedliwe. Skoro każdy chętnie wybaczają sobie, a surowo osądzają innych, to może lepiej żyć w świecie, w którym działa zasada „nie sądz, abyś nie był sądzony” oraz „kto jest bez winy, niechaj pierwszy rzuci kamień”. Postawy te, znane, jak wiemy, już w głębokiej starożytności, zrobiły wielką karierę w naszych czasach, wchodząc niemalże bez korekty do kanonu WSE. Jest w nich, jak się zdaje, pewne jądro słuszności. Mamy powody, aby być niezadowoleni z jakości ocen moralnych, jakie nawzajem sobie wystawiamy, a notoryczna asymetria w traktowaniu siebie i innych może zniechęcać do praktykowania moralności. Trzeba wszelako z całą mocą podkreślić, że literalnie biorąc odbieranie ludziom wszelkiego prawa do osądzania innych jest niczym innym, jak wezwaniem ich do radykalnego zredukowania ich życia etycznego, którego osądzanie innych jest integralną częścią. Kto nie osądzają innych, licząc na wzajemność, jest po pierwsze tchórzliwy, po drugie zapewne ma coś na sumieniu, po trzecie zaś niesprawiedliwy, bo unikanie sądu jest występkiem przeciwko sprawiedliwości. Jeszcze gorzej ma się sprawa z wymogiem, aby tylko niewinni byli sędziami. Każdy świadomy uczestnik życia moralnego spełnia bowiem minimalny warunek tego uczestnictwa, jakim jest krytycyzm wobec samego siebie, przejawiający się w moralnych rozterkach, a nawet poczuciu winy. Nie można być sprawiedliwym sędzią, mając poczucie, że jest się moralnie doskonałym, nawet jeśli się takim jest (choć wtenczas właśnie takie poczucie jest niemożliwe). Poczucie własnej doskonałości jest czymś niezdrowym i wysoce niepokojącym u kogoś, kto ma ferować wyroki.

Powróćmy jednakże do owego argumentu z wolności, mówiącego, że podmiot moralny musi mieć prawo postępować, jak chce, czyli być wolny, aby w ogóle mógł być za podmiot moralny uważany. Czy akty moralne mają wartość przez to, że są wolne i pod warunkiem, że są wolne? Żaden etyk nie ośmielił się tego zanegować. Nikt jednak nie uważa wolności za zupełną autonomię w orzekaniu, co jest słuszne, a co nie. Wolność etyczna nie jest z pewnością tym samym, co zupełna

samowola i brak jakichkolwiek nieosobistych przesłanek działania. Gdyby tak było, samo pojęcie moralnej słuszności straciłoby sens. Słowa „dobre” i „złe”, „słuszne” i „naganne” nie odnoszą się do zgody człowieka z samym sobą, a więc nie znaczą tego samego, co „dobre dla mnie”, „złe dla mnie”, „słuszne z mojego punktu widzenia i w świetle moich potrzeb, odczuć i interesów”, względnie „skłaniające mnie do ganienia samego siebie ze względu na naruszenie własnych zasad”. Nawet gdyby tak było, to już samo odróżnienie dobra i zła, jakkolwiek całkowicie zamknięte w obrębie mojej osoby, czyli ściśle subiektywne, oznaczałoby przynajmniej potencjalnie odwołanie do jakichś reguł i kryteriów, którym siłą rzeczy wola musiałaby być posłuszna i które jako takie uważam za obowiązujące nie tylko mnie, lecz ogólnie wiążące. Autorytet każdej zasady wynika bowiem właśnie stąd, że zasada ta przynajmniej do pewnego stopnia jest rozpoznawana przeze mnie jako wiążąca i obowiązująca nie tylko mnie i zobowiązująca nie tylko subiektywność moją lub czyjąkolwiek, lecz jest niejako zastana już przeze mnie jako zobowiązanie wspólne. Z paradoksami etyki absolutnie indywidualistycznej, opartej na afirmacji nieuchronnej subiektywności (egotyczności) każdego działania, mierzy się Max Stirner, w swojej słynnej, wydanej w połowie XIX wieku książce *Jedyny i jego własność*². Próba obalenia heglizmu (etyki akcentującej hierarchię osobistej moralności i publicznej etyczności) Stirnerowi (i nie tylko jemu) nie powiodła się, lecz dzięki jego prowokacyjnym nieco wysiłkom, uodporniliśmy się nieco na patos fałszywej moralizatorskiej tromtadracji z jednej strony, a tani amoralizm (z którym Stirner igra) z drugiej.

² Max Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J.A. Gajlewiczowie, Warszawa: WN PWN 2012. W klasycznej epoce filozofii niemieckiej (od Kanta do Marksa) konkurowały ze sobą „wielkie narracje” moralistyczne, serwowane przez państwo i Kościoły, oparte na przygniatających potęgą niesionych przez siebie zobowiązań kategoriach, takich jak ludzkość, naród, prawo moralne, prawo naturalne, Kościół, szczęście przyszłych pokoleń. Patos dyskursów moralnych, wzywających do wyrzeczenia się egoizmu i małostkowości w imię najwyższych celów wspólnoty (narodowej, religijnej, klasowej), łączył prawicę z lewicą i liberałami. Poziom respektu dla autonomii jednostki mógł być różny, tak jak różne były wizje polityczne konserwatystów, liberałów i socjalistów, lecz przekonanie, że istotą etyczności jest jedność człowieka ze swoją wspólnotą i troska o nią, pozostawało wspólne. Fałszywe nuty, przytrafiające się łatwo i często w takiej moralistyce, zwłaszcza, gdy robiono z niej użytek na potrzeby propagandy politycznej, budziły przekorę w co bardziej ekscentrycznych autorach. Stirner jest jednym z pierwszych. Później przyjdą więksi od niego: Nietzsche i Freud.

Wolność etyczna, jak i każda inna, wymaga pewnej konsekwencji i dyscypliny, jakkolwiek nie może też obyć się bez pewnego poczucia swobody wyboru i tego komfortu, jaki daje możliwość decydowania tak bądź inaczej, bez presji wszystkowiedzących oczu nadprzyrodzonego bądź całkowicie ludzkiego (kapłańskiego, policyjnego) nadzorcy, niezależnie od tego, czy działa on realnie i z zewnątrz, czy też został wprowadzony w nasze umysły jako wewnętrzny strażnik. Aspiracje do owej swobody są jak najbardziej zrozumiałe, zwłaszcza w represyjnym i pruderyjnym społeczeństwie, niemniej jednak naiwne i przesadne rozumienie moralnej autonomii, prowadzące na skraj roszczenia do posiadania prawa do dobrowolnego poddania się (lub nie poddania) reżimowi moralnemu, prowadzi do anarchii i deprawacji. To wcale niemałe zagrożenie i dlatego wolność etyczna oraz jej właściwe rozumienie jest – od czasu fundamentalnych analiz Kanta, Schellinga, Fichtego i Hegla – bardzo silnym motywem etyczności epoki liberalnej, skoncentrowanej na indywidulanej autonomii każdego z nas oraz wynikających z niej prawach i obowiązkach. Nic dziwnego, że idea ta często ulega dezinterpretacji i zafałszowaniu, zwłaszcza w popularnym dyskursie publicznym. Dzieje się to najczęściej pod pretekstem afirmacji „wierności własnym przekonaniom”, bądź, w bardziej konserwatywnej retoryce – pod pretekstem „prawa do postępowania w zgodzie w własnym sumieniem”.

Wierność własnym przekonaniom uchodzi za wyjątkową cnotę. Jest takową wszelko pod dwoma warunkami. Po pierwsze muszą to być przekonania co najmniej akceptowalne z moralnego punktu widzenia. Upór przy niemoralnych sądach, w rodzaju „Murzyni nie powinni siedzieć na przednich siedzeniach w autobusach” nie przynosi chluby komuś (na przykład kierowcy autobusu), kto z powodu wierności takiemu właśnie przekonaniu poniósł jakąś szkodę (na przykład stracił pracę). Po drugie, cnota wierności własnym przekonaniom (jak każda inna) nie może pozostawać czysto wirtualna, a więc nigdy realnie niesprawdzona. Innymi słowy, za tę wierność trzeba zapłacić jakąś cenę. Niezrozumienie tych dwóch warunków powoduje poważne nieporozumienia. Otóż niektórzy sądzą, że skoro wierność własnym przekonaniom jest cnotą, a każdy ma prawo praktykować każdą cnotę, to każde działanie z pełnym przekonaniem jest niewinne, a osoby, które naruszają prawo bądź nie wykonują swoich obowiązków, działając w zgodzie z silnymi przekonaniemiami własnymi powinny być chronione przed ukaraniem. Często w tym kontekście mówi się o wolności sumienia, o pra-

wie każdego człowieka do postępowania wedle własnego sumienia. W przypadku tzw. klauzuli sumienia, czyli przepisu prawa zezwalającego na powstrzymanie się od pewnych działań (np. wykonania zabiegu aborcji) w razie ich niezgodności z przekonaniem (sumieniem) pracownika zobowiązanego do podjęcia danego rodzaju działania, osoby ulegające omawianemu tu błędowi, gotowe są traktować ów wyjątek prawny jako zwykłe uprawnienie. Gdyby tak było w istocie, wierność własnym przekonaniom sprowadzilibyśmy do absurdu. Można by było bowiem praktykować ją bez żadnej za to ceny, a więc dokładnie w taki sam sposób, jak bezkarne postępowanie wedle własnego widzimisię, czyli tak samo, jak samowolę.

Warunkiem możliwości odwołania się do własnego sumienia, a więc do własnej, osobistej zdolności rozeznania moralnego lub po prostu do własnych, głęboko ugruntowanych przekonań moralnych, jest posiadanie jasnego rozróżnienia między osobistymi, dowolnie mocnymi przekonaniem a publicznym porządkiem moralnym, który ma z natury rzeczy przewagę nad subiektywnym, osobistym osądem. Jeśli tego rozróżnienia brak i brak tej woli podporządkowania się moralności publicznej, życie moralne danej osoby staje się całkowicie wyobcowane i subiektywne, niczym nie różniąc się od zupełnej samowoli, a więc przeciwieństwa moralności. Błąd, o którym mówimy, ma bardzo prostą przyczynę. Jeśli ktoś utrzymuje, że sumienie jest ostateczną instancją osądu moralnego, a więc „wewnętrzną normą moralności”, jak to się czasem nazywa, a tym samym, jeśli ktoś powiada, że mamy prawo zawsze robić to, co nakazuje nam sumienie, to może mieć na myśli dwie rzeczy, które czasami zlewają się w jedno albo po prostu mylą jedna z drugą. Pierwszy sens tej deklaracji jest taki, że każdy akt moralny jest osobisty, czyli jest aktem *moim*. Jest to tyleż prawdziwe, co trywialne. Sumienie znaczy tu „podmiotowy ośrodek osądu moralnego” – jako taki, każdy podmiot moralny posiada go z definicji (będąc podmiotem właśnie). Drugi sens jest taki, że najsilniej ugruntowane własne przekonania moralne są wystarczającą i legalną podstawą działania i muszą być respektowane przez innych, w tym również przez prawo. To drugie jest oczywiście fałszywe i nawet najbardziej zgorzali zwolennicy teorii sumienia nie twierdzą, że każdy i zawsze powinien postępować w zgodzie z własnym sumieniem (bo co jeśli sumienie na przykład nakazuje mi poddać się aborcji?). Łatwo domagać się czegoś w rodzaju „prawa do wierności własnym przekonaniom” (a więc nie płacenia za nie żadnej ceny, nieponoszenia żadnych konsekwencji)

– trudniej naprawdę być im wiernym, a najtrudniej żywić respekt dla czyjejś wierności własnym przekonaniom, jeśli są to przekonania, których samemu się nie podziela. Za żądaniami respektu dla łamania prawa bądź zasad obyczaju, a nawet respektu dla ugruntowanego w prastarych tradycjach krzywdzenia innych (np. kobiet) bardzo często tylko pozornie kryją się względy moralne. Obłudne powoływanie się na nie tyleż przykrywa, co obnaża arogancję, samowolę i zwykłą pychę. W przestrzeni publicznej spotykamy się z tym zjawiskiem bardzo często. To dobry przykład sytuacji, w której ujawnia się potrzeba edukacji etycznej uczestników życia publicznego. Trzeba bowiem pewnych narzędzi pojęciowych i językowych oraz pewnego treningu w formułowaniu treści etycznych, aby móc dać przekonujący i skuteczny odpór pseudomoralistyce na użytek politycznej *hybris*, czyli pychy i zakłamania.

Bardzo kręte są ścieżki moralnego nihilizmu. Różne ma on postacie i różne stoją za nim intuicje, argumenty, pretensje i pokusy. Sprzyja mu w dodatku etyczny sceptycyzm, czyli negacja naszych zdolności poznania moralnego, a nawet istnienia przedmiotu, który można by tu było poznawać – postawa o tyle rozpowszechniona, o ile w ogóle sceptycyzm jest nastrojem naszych czasów. Wielu etyków (zwanych akognitywistami lub nonkognitywistami) sądzi nawet, że moralność nie ma nic wspólnego z poznaniem, przez co przekonania moralne, mówiące o obowiązkach, o dobru i złu, są pozbawione wartości poznawczej i w gruncie rzeczy w ogóle nie są żadnymi przekonaniem albo stanowią jakąś jałową poznawczo ich odmianę³. Nie znaczy to jednak, że nie mogą być wiążące czy autorytatywne. Niemniej jednak, jeśli jesteśmy sceptykami czy akognitywistami, obowiązywanie tego, co obowiązuje, czyli ważność postulatów, nakazów i zakazów moralnych jest po prostu *questio facti*, nagim stanem rzeczy, który nie podlega wyjaśnieniu. „Po prostu tak jest”, trzeba by z tego stanowiska powiedzieć. Pożyczki się oddaje i już. Nie wyklucza to wyjaśnień o charakterze społecznym czy psychologicznym (wszystkim nam się opłaca to, że pożyczki istnieją, a istnieją dzięki temu, że zazwyczaj są zwracane itp.), niemniej jednak nie będą to wyjaśnienia z poziomu ściśle etycznego. Będziemy jeszcze mówić o tych trudnych zagadnieniach. Na ra-

³ Szczegółowe kompendium stanowisk w tym zakresie przynosi książka A. Millera, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge, Malden: Polity Press 2007.

zie poprzestańmy na spostrzeżeniu, że nihilizm, amoralizm i tego rodzaju postawy, jakie tu rozstrząsaliśmy, prowadzą do zmniejszenia zakresu odpowiedzialności człowieka za własne czyny i ich skutki. Nigdy nie uporamy się do końca z różnymi odmianami amoralizmu, jeśli nie przekonamy ich rzeczników, że naprawdę istnieją obowiązki moralne i naprawdę odpowiadamy za swoje czyny. Aby tego dopiąć, musimy odnieść się do problemu relatywizmu moralnego, którego zwalczanie uchodzi, nie całkiem słusznie, za skuteczne środek prewencji w stosunku do amoralizmu i nihilizmu.

Każdy ma swoją etykę?

Mówiliśmy o sceptycyzmie etycznym oraz nihilizmie moralnym. Powracającym motywem tego rodzaju sposobów myślenia jest nieusuwalna subiektywność moralności, z którą wiąże się jej swoista słabość, efemeryczność, zmienność, nieuchwytność, a więc cechy pochodne od słabości i kruchości człowieka. Tymczasem przecież nakazy moralne odznaczają się silną apodyktycznością, imperatywnością. Jak się ma jedno do drugiego? Tu słabość, a tu siła. Nieprędko jeszcze zdołamy tę tajemnicę moralności trochę oświecić. Trzeba wszak wcześniej odnieść się do tego wszystkiego, co z wielkim uporem czyni się w dyskursie moralnym, aby ułatwić zwycięstwo owej siły imperatywu nad słabością podmiotu moralnego i jego uporczywymi „amoralnymi” wątpliwościami. A narzędziem służącym najpowszechniej do zwalczania amoralizmu, nihilizmu, sceptycyzmu etycznego itp. jest pojęcie relatywizmu, które ma wiele wyjaśniać, a w dodatku jest zręcznym, mocnym, acz nieobraźliwym epitetem. W tym rozdziale będzie więc mowa o tzw. relatywizmie moralnym. „Tak zwanym”, gdyż sformułowanie to jest tyleż popularne i często używane, co niejasne i mylące. Można wręcz powiedzieć, że „relatywizm moralny” to określenie nader względne. Zależy co kto przez nie rozumie... Najczęściej wszelako bywa tak, że użytkownik tego terminu niczego określonego nie ma na myśli, odwołując się do przypadkowo i powierzchownie zjawiających się w jego umyśle intuicji. Lepiej przeto zrobić wokół tego terminu trochę porządku, choćby po to, aby umieć się obronić, gdy ktoś szantażuje nas, pomawia o coś bądź coś nam insynuuje, nazywając nas relatywistą.

Przed wszystkim trzeba sobie powiedzieć, że termin „relatywizm moralny”, używany zamiennie z „relatywizmem etycznym”, należy

do metaetyki i nazywa pewną grupę stanowisk teoretycznych związanych z ogólną tezą na temat wartości i znaczenia przekonań moralnych. Teza ta (w pierwszej części) głosi, że przekonania moralne (postulaty, nakazy, zakazy, oceny) są obowiązujące wyłącznie w kontekście pewnego systemu takich przekonań, a więc w kontekście pewnej „etyki”, czyli tradycji moralnej danej wspólnoty. Jednocześnie teza ta (w drugiej części) głosi, że nie istnieje żaden nadrzędny i absolutny punkt widzenia czy „metasystem”, który pozwoliłby rozstrzygnąć, że jeden i tylko jeden system przekonań moralnych (jedna etyka, jedna tradycja moralna) jest słuszna, a pozostałe są niesłuszne („nieprawdziwe”) lub jedynie częściowo słuszne. Zaprzeczyć tej dwuczłonowej tezie można dwojako. Po pierwsze, można twierdzić, że istnieje jedna prawdziwa i uniwersalna moralność, dająca podstawę do apodyktycznych, niezawodnych sądów i ocen. Kto tak twierdzi i próbuje to uzasadnić, zasługuje na miano absolutysty moralnego. Absolutyzm wszelako dzieli się na taki, który skojarzony jest z przekonaniem, iż wie się, który system moralny jest tym prawdziwym, oraz taki, w którym takiej wiedzy się nie deklaruje (a nawet uważa ją za nieosiągalną). Po drugie, można zaprzeczać, że kwestia rozstrzygania pomiędzy systemami moralnymi i ewentualności uzasadnienia wyboru któregoś z nich jest w ogóle sensowna, a tym samym zaprzeczać, by którykolwiek z systemów moralnych mógł być „dobry” i w ogóle mógł być tym, za co się podaje – a więc czymś więcej niż systemem arbitralnie narzuconych nakazów i zakazów, czyli rozpoznaniem rzeczywistych (obiektywnych) obowiązków moralnych. Takie stanowisko nazywa się immoralizmem, a w wersji bardziej asertywnej i radykalnej nihilizmem. Inaczej mówiąc, można podzielić etyków na absolutystów, relatywistów i immoralistów (nihilistów – tych należało by raczej nazwać anty-etykami)⁴. Jest to jedna z osi sporu w metaetyce, jakkolwiek nie najważniejsza. Żeby bowiem zostać świadomym absolutystą bądź relatywistą trzeba wpierw rozstrzygnąć, co właściwie stwierdzają predykaty etyczne, takie jak „dobry”, „zły”, „szlachetny”, „naganny” itp. i czy zdania przypisujące czynom bądź osobom takie właśnie predykaty pretendują do prawdziwości, czy nie.

⁴ Więcej na temat tych rozróżnień dowiedzieć się można z ciekawej książki G. Harmana i J.J. Thomson *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Malden: Blackwell Publishers 2000. Atrakcyjność książki zwiększa fakt, że autorzy mają bardzo odmienne poglądy i dyskutują między sobą. Widzimy na żywo relatywizm z absolutyzmem w starciu.

Zanim rozpatrzymy niektóre aspekty relatywizmu, musimy poczynić pewne zastrzeżenie. Otóż absolutyzm etyczny nie jest tym samym, co moralny dogmatyzm. Jeśli ktoś twierdzi, że istnieje jeden system prawdziwej moralności i jedna etyka, która go rekonstruuje, lecz nie stara się tej tezy uzasadnić, poprzestając na mniej czy bardziej nachalnym narzucaniu się innym ze swoimi przekonaniem etycznymi, ten jest właśnie dogmatykiem. Dogmatyk może się uważać za wielkiego obrońcę moralności i prawdziwego absolutystę, innych odsadzając od czci i wiary, nazywając ich przy tym relatywistami i nihilistami (wtedy brzmi to jak obelga), lecz dopóki nie poda argumentów na rzecz swojego stanowiska, pozostaje gołosłowny i nie ma wstępu do republiki etyków. Etyka jest bowiem zajęciem intelektualnym i wymaga jasnego formułowania tez, racjonalnych argumentów na obronę swego stanowiska, racjonalnych argumentów polemicznych, pewnej staranności w poznawaniu dorobku filozofii i związanej z tym fachowości, a także otwartości na korektę własnych przekonań. Na marginesie warto zauważyć, że warunki minimalne uczestnictwa w wolnej dyskusji (nie tylko na tematy etyczne) niosą w sobie bardzo silny ładunek postulatów moralnych, takich jak wyrzeczenie się przemocy, zachowanie równych praw przez wszystkich stron debaty, wzajemny szacunek i inne. Istnieje nawet cały nurt etyki, który wychodzi od zdiagnozowania etycznych warunków wolnej, racjonalnej i sprawiedliwej debaty publicznej i analizuje zagadnienia etyczne w odniesieniu do archetypowego doświadczenia współczesnego społeczeństwa demokratycznego, jakim jest tworzenie realnych warunków dla takiej debaty. Najważniejsi przedstawiciele tej tak zwanej etyki dyskursu to współcześni filozofowie niemieccy Karl-Otto Apel oraz Jürgen Habermas, a pewną analogię do tego kierunku myślenia znajdziemy w tzw. filozofii dialogu Martina Bubera.

Jest więc relatywizm kategorią teoretyczną z poziomu „meta”. Dlaczego coś tak teoretycznego jak stanowisko metaetyczne ma mieć tak doniosłe znaczenie dla życia moralnego, że wciąż słyszymy wokół jego nazwę? Wydaje się, że większość użytkowników słowa „relatywizm” nie wie nawet, że jest to nazwa stanowiska metaetycznego albo wręcz nie wie o istnieniu metaetyki. Mają oni wszelako na uwadze pewne intuicje blisko związane z relatywizmem. Warto zidentyfikować te intuicje. Uczynimy to w formie hipotetycznych wypowiedzi typowego użytkownika wyrażen „relatywizm moralny”, „relatywizm etyczny”.

1. „X jest relatywistą, bo uważa, że pewne zasady moralne czasami obowiązują, a czasami nie – zwłaszcza jego samego”.

2. „X jest relatywistą, bo uważa, że to człowiek sam decyduje o tym, co jest dobre, a co złe”.

3. „X jest relatywistą, bo przyzwala na zachowania niemoralne, twierdząc, że nie ma istniejącej podstawy, aby je potępić”.

Pierwsza teza przypisana tu relatywiście oznacza, że moralność jest zmienna i niejednorodna. Druga przypisana mu teza głosi, że jest ściśle subiektywna, a trzecia polega na daleko posuniętym permissywiezmie. W optyce absolutysty wszystkie trzy tezy łączy to, że nadają się na usprawiedliwienie zachowań niezgodnych z panującą moralnością, a co najmniej zubożniają na takie zachowania. Są to więc tezy niemoralne i demoralizujące.

Świadomi czy też „naturałszczykowscy” wrogowie relatywizmu najczęściej unikają tematyki metaetycznej. Nie rozpala ich umysłów dyskusja na temat historycznej zmienności przekonań etycznych, ich kulturowych uwikłań, wad i zalet poszczególnych systemów normatywnych itp. Uważają wręcz same tego rodzaju dyskusje za niebezpieczne, bo mogące prowadzić do demoralizujących (właśnie „relatywistycznych”) wyników. Najchętniej zrezygnowaliby z wszelkiej dyskusji, godząc się na przyjęcie stanowiska dogmatycznego. Jeśli tego nie czynią, to dlatego, że w kulturze liberalnej głoszenie, że ma być tak a tak, bo Bóg objawił nam to w świętej księdze i wszelkie dyskusje są nie na miejscu, uchodzi w najlepszym razie za anachronizm, a w najgorszym za bezczelność. Tym jednak, co za wszelką cenę pragną uratować, jest apodyktyczność i jednoznaczność moralnej powinności. Owo „żadnego ale”, tak charakterystyczne dla obowiązku moralnego, doznaje pewnego uszczerbku i osłabienia, gdy uświadomić sobie, że obowiązki moralne są historycznie i kulturowo zmienne i zależą w ostatecznym rozrachunku od człowieka. Lepiej więc przenieść źródło arbitralności nakazów moralnych z człowieka na wieczną Naturę, a najlepiej na Boga, bo choć oznacza to również pewną ich relatywizację (normy obowiązują, bo Bóg tak chce – są relatywne względem woli Boga), to przynajmniej owo źródło samo jest czymś absolutnym. Zagroženiem dla moralności jest właściwie sama etyka jako taka, podnosząca niebezpieczne i gorszące pytania, które w ogóle nie powinny przychodzić do głowy porządnym ludziom: Jak i dlaczego moralność się zmienia? Jaki jest związek norm moralnych z biologicznymi, psychicznymi i społecznymi uwarunkowaniami życia ludzkiego? Dlaczego społeczne systemy

normatywne, w dodatku powołujące się na Boga i objawienie, tak bardzo się od siebie różnią?

Z punktu widzenia absolutysty samoistną wartością, którą trzeba chronić, jest, powtórzmy, sama apodyktyczność, czyli pryncypialność moralnych obowiązków. Jeśli poddawanie ich zawsze jakoś, przynajmniej hipotetycznie, kwestionującej je refleksji, mogłoby osłabić spontaniczne i naturalne posłuszeństwo wobec nich, lepiej w taką refleksję się nie wdawać. Jest w niej bowiem coś na kształt spożywania owocu z zakazanego drzewa wiadomości złego i dobrego. Tak myśli typowy absolutysta, który nie chcąc uchodzić za zupełnego dogmatyka albo wręcz fundamentalistę (bo w naszych czasach nikt wszak tego nie chce!), oferuje swoje przekonania religijne w formie teorii etycznej o boskim pochodzeniu moralności. W ten sposób jedną połową mózgu uprawia etykę, a drugą się jej wyrzeka i oddaje wierze.

Warto na to odpowiedzieć. Oczywiście, jeśli ktoś nie chce być etykiem, to nie musi. Ale nie da się nim jednocześnie być (wygłaszać teoretyczne twierdzenia o moralności) i nie być (nie wdając się zbytnio w dyskusję); nie można też nikomu zabronić uprawiania etyki. Obawa związana z rezerwowem i arogancją kogoś, kto wdając się w sofistyczne rozważania o moralności zapomina o swych obowiązkach, na szczęście jest płonna. Można mieć bardzo jasną świadomość, dajmy na to, biologicznego uwarunkowania społecznych systemów normatywnych, a jednocześnie w pełni respektować ich autorytet. Zmienność moralności, zwłaszcza w jej przejawach obyczajowych, jak również jej uwarunkowanie psychologiczne, społeczne i historyczne są po prostu faktem. To samo, co dawniej uchodziło za zasługę, dziś może uchodzić za zbrodnię (na przykład zabijanie niewiernych), to, co jest moralnie piękne w jednej kulturze (na przykład posłuszeństwo żon, uniżenie usługujących mężom), w innej może budzić odrazę. Moralność wspiera systemy społeczne i zmienia się wraz z ich ewolucją – z tej bezspornej konstatacji nie wynika wszelako żadna wskazówka odnośnie dobra i zła. Moralność odzwierciedla realia życia psychicznego, takie jak lęk i potrzeba bezpieczeństwa, potrzeba akceptacji i bliskości, konieczność kontrolowania agresji i wiele innych – nie wynika z tego jednak bynajmniej, że kradzież albo zabójstwo są mniej naganne, niż można było sądzić, zanim rozpoznało się relacje między życiem psychicznym a obowiązkami moralnymi. Jeśli więc relatywista (w popularnym ujęciu) twierdzi, że pewne zasady moralne czasami obowiązują, a czasami nie, to nie wynika z tego, że nie zamierza respektować tych, które

tu i teraz obowiązują. Do amoralizmu droga jeszcze daleka. Nie warto zaprzeczać oczywistości, że moralność jest fenomenem społecznym i kulturowym, podlegającym (jak wszystkie inne) historycznej zmienności tylko po to, by zmniejszyć ryzyko, że ktoś popadnie w moralny nihilizm i amoralizm. Na kłamstwie i zatajaniu prawdy dobra budować się nie da.

Większy niepokój może budzić teza, że „człowiek sam decyduje, co jest dobre, a co złe”. Wróg relatywizmu słusznie może się obawiać, że skoro uznamy, że normy moralne wytworzył człowiek, to również człowiek (jako zbiorowość, a ostatecznie nawet indywidualnie) może je „odwołać”. A stąd już tylko krok do samowoli. Dlaczego bowiem zdanie tych, którzy stworzyli moralność ma przeważać nad moim zdaniem? Na temat tego rodzaju arogancji mówiliśmy już wiele. Subiektywność, czyli podmiotowe zakorzenienie moralności w umysłach i uczuciach każdego z nas, nie zmienia faktu, że to wszystko, co rozpoznajemy jako nakaz moralności, czyli obowiązek, rozpoznajemy właśnie jako wykraczające poza nasze osobiste życie wewnętrzne ku temu, co ogólne, czyli społecznie obowiązujące. „Ludzkie pochodzenie” moralności nie jest dla jej autorytetu groźne, tak jak rozpoznanie, że prawa logiki odzwierciedlają zasady działania naszych umysłów, nie zagraża upadkiem reguł wnioskowania.

Czy konstatacja, że moralność jest zmienna, kulturowo umocowana i w ogólności jest „sprawą ludzką” prowadzi do permissywizmu? Na pewno uświadomienie sobie psychologicznych, społecznych i kulturowych uwarunkowań obowiązujących przekonań o dobru i złu pomaga zbudować w sobie pewną tolerancję w stosunku do zachowań nieakceptowalnych w naszym otoczeniu. Do jakiego stopnia taka tolerancja jest dobra i jak wyznaczyć jej granice to osobne zagadnienie. Nie ma jednak sporu co do tego, że jakiś poziom tolerancji jest cnotą i obowiązkiem. Z drugiej strony, przekonanie, że światem rządzi Bóg, który naszej i tylko naszej wspólnocie religijnej w pełni objawił co jest dobre, a co złe, nie skłania do tolerancji (chyba że tymczasowej – do czasu uniwersalizacji prawdziwej wiary), choć stwarza szansę, że pewne dobre praktyki, jako nakazane przez religię, będą częściej i bardziej systematycznie stosowane. Nie ma tu jednakże realnego sporu – nikt nie stoi przed alternatywą: albo będę liberałem, tolerancyjnym i otwartym na różnorodność kultur w tym także kultur moralnych, albo będę fundamentalistą religijnym. Fundamentalizm na tym właśnie polega, że ani się go nie rozważa pod względem słuszności, ani nie wybiera.

Sama hipoteza niesłuszności postawy fundamentalistycznej jest już bowiem jej zdradą.

To samo jednakże dotyczy do pewnego stopnia wszystkich ludzi, nawet bardzo tolerancyjnych i liberalnych. Wszyscy jesteśmy przekonani, że pewne obowiązki moralne i pewne zakazy są uniwersalne, jakkolwiek możemy różnić się co do tego, które to są. Wszyscy stawiamy wymagania wszystkim ludziom i w gruncie rzeczy nie pretendujemy do zajęcia absolutnie bezstronnego stanowiska, z którego można by osądzić wszystkie systemy moralne. Nie pretendujemy, bo go wcale nie szukamy i nie wierzymy w sens takiego przedsięwzięcia. W gruncie rzeczy bowiem uznając własną kompetencję moralną, sami apodyktycznie stawiamy się na takim stanowisku. Po prostu uważamy, że co do pewnych spraw możemy wypowiadać się apodyktycznie, bez względu na to, z jakimi ludźmi i kulturami mamy do czynienia. Gdy na przykład widzimy bijących się chłopców, uważamy, że trzeba ich rozdzielić, zanim sobie zrobią krzywdę. Nie obchodzi nas wcale tło kulturowe i obyczajowe tej walki. Gdy widzimy, że ktoś leży na ulicy ciężko chory, staramy się jakoś pomóc, nie licząc się z tym, że być może w kulturze kraju, w którym ma to miejsce, bynajmniej nie ma konieczności pomagania pewnym kategoriom ludzi. I tak dalej. Płyne stąd bardzo istotna nauka. Co do zasady jesteśmy relatywistami, bo nie uznajemy, aby ktoś miał zdolność zajmowania absolutnego i rozstrzygającego punktu widzenia na moralność, a jednocześnie zachowujemy się jak absolutyści, bo pewne zachowania uważamy tak czy inaczej za bezwarunkowo obowiązujące. Po prostu spór relatywizmu z absolutyzmem jest natury teoretycznej, a nasze postawy są praktyczne. Dla metaetyki jest to konstatacja o pierwszorzędym znaczeniu, bo formułowanie sporów czysto pojęciowych, a nawet tylko werbalnych, może okazać się przedsięwzięciem beznadziejnym, zbędnym, a nawet szkodliwym. Nie ma bodaj większego wyzwania dla metaetyki, niż zajęcie stanowiska wobec faktu, że w moralności chodzi o działanie (należy do praktyki), a w etyce, a zwłaszcza w metaetyce chodzi o teorię, czyli pojęcie.

Jak widać, nie trzeba być absolutystą, dogmatykiem ani fundamentalistą, aby uważać, że są pewne „uniwersalne zasady”, które odnoszą się do wszystkich i zawsze. Relatywizm wbrew pozorom nie osłabia tego przekonania. Arogancki nihilizm ma inne podłoże niż wyznawanie pewnych tez w zakresie metaetyki, a co więcej nie potrzebuje metaetyki, aby się zmanifestować. Popularne powiedzenie „każdy ma

swoją etykę”, tak typowe dla WSE, choć nie jest mądre i nie świadczy o zażyłości z problematyką etyczną, to nie jest też tak groźne, jak niektórym się wydaje. Ani podkreślanie zakorzenienia życia moralnego w podmiotowości każdego człowieka (subiektywnej natury moralności), ani relatywizm moralny w podanym wyżej znaczeniu, ani sceptycyzm co do naszych kompetencji w wydawaniu ocen moralnych nie osłabiają mocy moralnych imperatywów, gdy już naprawdę mamy z nimi w życiu do czynienia. Trzeba wciąż pamiętać, aby odróżniać to, co ludzie mówią, od tego, co robią. Mówienie o moralności wychodzi ludziom często znacznie gorzej od działania. Nie należy się temu dziwić, bo nawet etyka niezbyt dobrze radzi sobie z tym, czym się zajmuje.

Skoro obowiązki moralne są traktowane serio bez względu na to, jak bardzo świadomie bądź nie jest się relatywistą bądź absolutystą, trzeba postawić sobie pytanie, czym te obowiązki właściwie są. Czym są owe słynne „uniwersalne normy moralne” i „ogólnoludzkie wartości”?

Jan Hartman